



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

Zur Deutung früher Grabbefunde

Citation for published version:

Gentz, J 2006, Zur Deutung früher Grabbefunde: Das Renzi pian aus Shuihudi. in M Friedrich (ed.), *Han-Zeit: Festschrift für Hans Stumpfeldt aus Anlass seines 65. Geburtstages*. Harrassowitz, Wiesbaden, pp. 535-553.

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Peer reviewed version

Published In:

Han-Zeit

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



Zur Deutung früher Grabbefunde: Das *Renzi pian* aus Shuihudi

Joachim Gentz (Göttingen)

What could be more universal than death? Yet what an incredible variety of responses it evokes. Corpses are burned or buried, with or without animal or human sacrifice; they are preserved by smoking, embalming or pickling; they are eaten – raw, cooked or rotten; they are ritually exposed as carrion or simply abandoned; or they are dismembered and treated in a variety of ways. Funerals are the occasion for avoiding people or holding parties, for fighting or having sexual orgies, for weeping or laughing, in a thousand different combinations. The diversity of cultural reaction is a measure of the universal impact of death. But it is not a random reaction; always it is meaningful and expressive.¹

Vorüberlegungen

Herkunft und Funktion der Grabbeigaben sind bei den meisten frühen Gräbern unbekannt. Großteils ist weder klar, ob es sich bei den Grabbeigaben um persönlichen Besitz des Toten, um Besitz der Gemeinschaft oder der Angehörigen, oder um eigens für die Bestattung neu produzierte Gegenstände handelt, noch weiß man, für wen und zu welchem Zweck Grabbeigaben in die Gräber gelegt wurden. Damit fehlt den Interpretationen der Beigaben der Rahmen, innerhalb dessen ihre Bedeutung erschlossen werden könnte. Diese Überlegung gilt nicht nur für prähistorische Stätten, sondern grundsätzlich für die Interpretation aller Grabbefunde.

Die archäologische Theorienbildung steht einerseits auf dem Boden ihrer eigenen, stark technologisch und mathematisch beherrschten Methode, andererseits in Abhängigkeit von der Ethnologie und den Kulturwissenschaften, die für analog gehaltene Gesellschaftsformen erforschen – und schließlich steht sie in größeren zeitgeschichtlichen Bögen, folgt also, wie alle andere Forschung auch, immer politischen Interessen und wird entsprechend auch finanziert.²

1 Huntington und Metcalf 1979: 1.

2 Vgl. O'Brien und R. Lee Lyman 2001. Für China gilt dasselbe. Der zu Beginn des 20. Jahrhunderts neu etablierte Fachbereich der Archäologie wurde ganz explizit im nationalistischen Interesse gegründet, und die Forschung wird – bis heute – ganz wesentlich in diesem Sinne finanziert und geführt. Es geht darum, nationalistische und auch ethnische Identität archäologisch zu fundieren und entsprechende Projekte werden finanziert, vgl. dazu Falkenhausen 1993 und ders. 1995. Die Entdeckung indo-europäisch aussehender Mumien im Tarimbecken im Nordwesten Chinas (vgl. Mallory und Mair 2000) ist für die chinesische Archäologie ebenso eine Herausforderung wie der Fund eines ca. 1 Millionen Jahre alten Schädeldachs eines *homo erectus* Ende 1997 in Äthiopien, das, wie die Zeitschrift *Nature* 2002 berichtete, älteren fossilen Relikten ähnelt, die man aus Java und China kennt, weil damit die Annahme, der

Han-zeitliche Grabbefunde in China

Für den Kontext des han-zeitlichen China liegen im Unterschied zur prähistorischen Zeit so viele Quellen zum Begräbniskontext vor, dass Mutmaßungen zur Funktion von Grabbeigaben plausibler erscheinen und auch häufig geäußert worden sind. So hat Hans Stumpfeldt vor 22 Jahren etwa geschrieben: „Im alten China wurde manchen Toten eine philosophische Schrift – oder gar eine kleine Bibliothek – ins Grab gelegt. Sie sollte im Jenseits dartun, welchen Maximen der Grabherr nachgefolgt war.“³ Nach dem heutigen Stand, sowohl der neuen Grabbefunde in China als auch der neueren Theorienbildung in Amerika und Europa, folge ich jedoch eher der Skepsis der methodischen Vorüberlegung und möchte die Diversität der relevanten Quellenbereiche aufzeigen und diese je einzeln auf die Frage nach der Funktion der Grabbeigaben auswerten. Ich unterscheide dazu für die Han-Zeit hypothetisch insgesamt sechs verschiedenartige Quellenbereiche, von denen Erklärungen zu Grabbeigaben erwartet werden könnten.

Erstens sind eine ganze Reihe von Texten und Gemälden überliefert und ausgegraben worden, die so etwas wie Seelen- und Jenseitsvorstellungen in vielerlei Form zu bezeugen scheinen.⁴ Gerade die durch die Grabtexte noch vermehrte Vielfalt der Konzepte lässt jedoch die Konturen eines Seelen- oder Jenseitsbegriffes verschwimmen, sodass eine mögliche Funktion von Grabbeigaben daran nicht deutlich wird – zumal auch in den überlieferten Beschreibungen oder Darstellungen von Seelenreisen Grabgegenstände keinerlei Rolle spielen.⁵ Bergunder hat darüber hinaus darauf hingewiesen, dass grundsätzlich kein reziprokes Verhältnis von Jenseitsvorstellung und Begräbnisart angenommen werden kann.⁶

Zweitens wird in so genannten philosophischen Schriften über Sinn und Form von Bestattungen nachgedacht. In diesen Texten geht es vornehmlich um den Aufwand von Begräbnissen und, wie in den Ritentexten, um deren Sinn und Nutzen für die Lebenden. Im *Mozi* wird mit dem Hinweis auf den ökonomischen Schaden, den aufwendige Begräbnisse für Volk und Land bedeuteten, sowie den daraus entstehenden Konsequenzen für alle anderen gesellschaftlichen Bereiche für einfache Begräbnisse argumentiert. Angesichts einer Reihe ‚barbarischer‘ Bestattungsbräuche, die dort beschrieben werden (Verspeisen der Toten, Aussetzen der Witwe, Abschaben des Fleisches von den Knochen, Verbrennen), werden freilich ärmliche und abweichende Bräuche als gefühllos abgelehnt.⁷ In *Zhuangzi*, *Mengzi* und *Lüshi Chunqiu* finden sich je unterschiedliche Auffassungen vom Tod: Im *Mengzi* gelten unbestattete Tote als Zeichen ungeordneter Zeiten, wohingegen ein am Wegesrand liegender Totenkopf im *Zhuangzi* zum literarischen Topos wird. Wie im *Mozi*

asiatische *homo erectus* habe sich unabhängig entwickelt, nicht mehr haltbar sein dürfte (vgl. *FAZ* vom 27.3.2002, Nr. 73, S. N2).

3 Stumpfeldt 1984: 73.

4 Vgl. dazu Yu Yingshi 1965, ders. 1981, ders. 1987; Loewe 1979, ders. 1982; Brashier 1996; Harper 1985; Seidel 1985, dieselbe 1987; Keller 1998.

5 Siehe zu einer Kritik an den von Yu Yingshi und Loewe verwandten dualistischen Seelenbegriffen Brashier 1996 und Keller 1998: 51. Siehe entsprechend zu einer neuen Interpretation des Mawangdui-Banners J. Gentz, „Ein Augenblick Unsterblichkeit: Kosmos kocht Körper in Mawangdui Banner und Xiuzhen tu“, Beitrag für eine noch unpublizierte Festschrift.

6 Vgl. Bergunder 1993: 407.

7 Schmidt-Glintzer 1975: 52–66.

wird auch im *Lüshi Chunqiu* der Verdacht geäußert, dass große Grabanlagen nur der Präsentation von Reichtum dienten und üppige Grabbeigaben Grabräuber anlockten. Als Problem erscheint hier nicht, dass den Toten dann die Gegenstände zum Gebrauch fehlen, sondern dass es eine Schande für sie bedeutet, wenn die Gräber geplündert würden, da dies einem Überfall gleich komme. Wie im *Mozi* werden die weisen Könige der Vorzeit als Vorbild dafür herangezogen, wie man Begräbnisse einfach und sparsam gestalten solle, da ein einfaches Grab nicht beachtet werde.⁸ Im Ritenkapitel des *Xunzi* werden die überlieferten Begräbnisriten für wichtig erachtet. Sie gelten allerdings dem Wohle der Lebenden und der Festigung der menschlichen Gesellschaft, nicht dem Dienst an Ahnen und Geistern. Im wohl später verfassten *Liezi* werden dagegen sechs unterschiedliche Bestattungsarten erwähnt, um zu zeigen, dass die Bestattungsform unerheblich sei.⁹

Drittens enthalten die Ritenbücher ausführliche kommentierte Vorschriften und Angaben zu vielen Details des Totenrituals.¹⁰ In den Ritentexten finden sich Vorschriften, welche die Begräbnisausrichtung,¹¹ einzelne Grabbeigaben an die Toten¹² und auch Begräbnisgeschenke an die Überlebenden¹³ betreffen.¹⁴ Auf den Inventarlisten der Bestattungsgaben, von denen bislang neun in zhanguo- und ein Dutzend in han-zeitlichen (keine in qin-zeitlichen) Gräbern gefunden wurden, ist in manchen Fällen vermerkt, von wem die Grabbeigaben stammten.¹⁵ Die Ritentexte beziehen sich jedoch so gut wie immer

8 Wilhelm 1979: 122–125.

9 Wilhelm 1987: 141.

10 Zu einer detaillierten Einführung in das den Tod unmittelbar begleitende Bestattungsritual vgl. Hankel 1994.

11 Im Kapitel „Tan gong xia“ des *Liji* wird die Nordausrichtung der Toten damit erklärt, dass sie sich ins (nördlich gelegene) Totenreich (*you* 幽) begeben würden, vgl. Sun 1989: 259. Übers. J. Legge, *The Li Ki* 1976: 170.

12 Im zweiten Teil des Kapitel „Sang daji“ des *Liji* (22.2) sind Anordnungen enthalten, dass man die gesammelten Haare und Fingernägel eines Herrschers (in Beuteln) an den vier Ecken des Sarges platzieren solle und dass man, je nach Rang, unterschiedliche Mengen an Getreide, getrocknetem Fisch und Fleisch in Körben mit beisetzen solle. Vgl. Sun 1989: 1181 und 1183; Legge 1976: 196, 197. In „Tan gong xia“ wird erwähnt, dass *zeng*-Geschenke (des Herrschers) nach dem Herablassen des Sarges dargebracht und dem Stellvertreter des Toten im Ritual (*shi* 尸) mitgeteilt wurden, vgl. Sun 259, Legge 1976: 170. Im gleichen Kapitel wird erwähnt, dass einem Historiographen von seinem Herrscher ein Geschenk von Ländereien in Form eines Schreibens in den Sarg gelegt worden sei, in dem versichert wurde, dass es seinen Nachkommen ohne Veränderung zukomme. Vgl. Sun 279, Legge 1976: 183. Im Kapitel „Za ji“ steht, dass Stoffpäckchen getrockneten Fleisches in die vier Ecken (des Sarges oder des Grabes) gelegt wurden. Vgl. Sun 1989: 1062, Legge 1976: 141.

13 Vgl. *Yili*, „Ji xi“ in: Hu Peihui 1993: 1867; *Gongyang zhuan* und *Guliang zhuan* Yin 1.4; *Xunzi*, „Da lue“ in: Wang Xianqian 1988: 492; *Shuoyuan* 19.21.

14 Zur Unterscheidung von Geschenken an die Toten (*feng* 贈) und an die Lebenden (*fu* 賻, *zeng* 贈, *dian* 奠) sowie von Schmerzerklärungen (*shang* 傷) an die Toten und Beileidsbekundungen (*diao* 弔) an die Lebenden vgl. Hankel 1994: 169–171. Im Kapitel „Sangfu xiaoji“ des *Liji* wird als Regel formuliert, dass bei einer großen Zahl von Geschenken nur ein Teil davon ins Grab gelegt werden solle, bei wenigen könnten alle hineingegeben werden, vgl. Sun 1989: 895, Legge 1976: 56. Das Problem, was mit den restlichen Gaben getan werden solle, wird im Kapitel „Za ji“ mit *Zengzi* diskutiert, vgl. Sun 1989: 1095, Legge 1976: 157. Diese Stellen weisen auf eine gewisse Zufälligkeit der Grabbeigaben hin. Charakteristisch für die Ritentexte scheint mir zu sein, dass nirgends reflektiert wird, wer warum welche der Gaben ins Grab legt, sondern es nur darum geht, was die Hinterbliebenen mit den verbliebenen Gaben tun sollen.

15 Siehe dazu Ma Jinhong 2002: 95–100. Die Listen der *feng*-Totengaben wurden während des

einzig auf die Angemessenheit der Gaben und die korrekte Durchführung der Riten sowie deren Sinn für die Lebenden.¹⁶ Es gibt nur wenige Ausnahmen, wo religiöse Ansichten zitiert werden.¹⁷ Das liegt zum einen am Einfluss der Ritentheorie Xunzis auf viele spätere Ritentexte. Zum anderen liegt es an der entschiedenen Unentschiedenheit dieser Ritentradition im Hinblick auf Geister- und Jenseitskonzeptionen.

Es gibt in der Ritenliteratur überhaupt so gut wie keine Bezugnahmen auf Geister, Götter oder Ahnen als Adressaten der rituellen Handlung.¹⁸ Deshalb werden im Traueritus auch lebendige Stellvertreter der Toten, häufig die Enkel, eingesetzt, die als Zeichen (*xian* 象)¹⁹ der Toten im Ritus fungieren und an die man sich rituell wenden kann. Riten und Geister scheinen geradezu als Gegensätze konzipiert worden zu sein.²⁰ Die Unentschiedenheit hinsichtlich des Status der Totengeister wird etwa im Kapitel „Jiao tesheng“ des *Liji* im Kontext von Opfervorschriften formuliert: „Man kennt den Aufenthaltsort der Geister nicht. Dort? Hier? Oder weit entfernt von den Menschen?“²¹ Im gleichen Kapitel steht: „Wenn man Rohes, Zugeschnittenes, Gekochtes, Gares darbringt, weiß man dann etwa, ob es das ist, wovon die Geister sich ernähren? Der Opferherr kann nur seinen eigenen Respekt ganz darbringen, das ist alles.“²² Demnach liegt die Durchführung der Riten und deren Reflexion auf die Lebenden gemäß dieser skeptischen Perspektive auch daran, dass eine andere Ausrichtung und ein anderes Reflektieren darüber nicht möglich sind.²³ Das bedeutet nicht, dass die Riten selbst deshalb sinnlos würden. Im Kapitel „Tan gong xia“ steht: „Was die direkt nach dem Begräbnis dargebrachten Nahrungsmittel anbetrifft, so hat man noch nie jemanden gesehen, der sie gegessen hätte, trotzdem ist das seit Alters her noch nie aufgegeben worden.“²⁴ Die Riten werden deshalb in bestimmten Hinsichten in

Bestattungsrituals auch vorgelesen, vgl. „Tan gong shang“, Sun 226, Legge 1976: 155 und „Za ji“, Sun 1989: 1048, Legge 135.

- 16 In „Tan gong shang“ wird als Begründung dafür, dass die Grabbeigaben (sowohl die nach drei Tagen direkt am Körper des Toten als auch die nach drei Monaten im Sarg beigelegten) aufrichtig und vertrauenswürdig beigelegt werden sollten, angegeben, dass man nachher nichts zu bereuen habe (必誠必信。勿之有悔焉耳矣). Was es da zu bereuen geben könnte, wird wiederum nicht gesagt.
- 17 So fragt Zengzi in „Tan gong xia“ etwa, ob er etwa für die Lebenden kondoliere. Vgl. Sun 1989: 249, Legge 1976: 165. Im gleichen Kapitel wird das Zurückrufen der Seele auf Dämonen und Geister bezogen, Sun 1989: 252, Legge 167. Im *Zhouli* wird ein Ritus damit begründet, dass der Wasserdämon damit aus dem Grab gehalten werden solle. Vgl. Hankel 1994: 182.
- 18 In „Tan gong xia“ wird geäußert, dass es den früheren Königen schwer gefallen sei, Aussagen über das zu machen, was am Begräbnisritual den Weg der Toten betreffe 喪有死之道焉。先王之所難言也。 Die detaillierten Vorschriften für das Ritual des Rückrufs der Seele in „Za ji“- und „Sang da ji“ werden nirgendwo mit einer Seelenvorstellung erklärt. Eine Ausnahme bildet das Kapitel „Ji yi“ des *Liji*. Dort gibt es im Kontext der Frage nach dem Sinn von Opfern Aussagen über Geister (*shen*) und Dämonen (*gui*). Vgl. Sun 1989: 1218–1220, Legge 1976: 219–222.
- 19 尸。神象也。Vgl. Sun 1989: 720, Legge 1976: 446.
- 20 Hierin unterscheiden sich die Ritentexte deutlich von früheren Vorstellungen, wie sie etwa in Orakeltexten und Bronzeinschriften, Dokumenten des *Shangshu* oder vielen Liedern des *Shijing* zu finden sind. Vgl. Hankel 1994: 174–184.
- 21 Vgl. Sun 1989: 715, Legge 1976: 444.
- 22 腥,肆,燂,臠,祭。豈知神之所饗也。主人自盡其敬而已矣。Vgl. Sun 1989: 719, Legge 1976: 446.
- 23 Bekanntermaßen wird Konfuzius im *Lunyu* in mehreren Aussprüchen diese skeptische Haltung in den Mund gelegt. Vgl. Gentz 2001: 148–152, zum Geisterkontext: *Lunyu* 7.21, 6.22, 11.12, 3.12.
- 24 既葬而食之。未有見其饗之者也。自上世以來。未之有舍也。Vgl. Sun 1989: 274, Legge 1976: 177–178.

einem Zwischenbereich angesiedelt. Die idealen Totengaben werden hier als „lichte Gegenstände“ (*mingqi* 明器) beschrieben, welche in ihrer Erscheinung zwar vollkommen realen Gegenständen gleichen, aber nicht verwendet werden können.²⁵ Damit soll, laut Konfuzius in „Tan gong shang“, dem unentschiedenen Zustand der Verstorbenen zwischen lebendig und tot Rechnung getragen werden.²⁶ Gemäß diesen und weiteren Hinweisen herrschte im Kontext der Ritenbücher anscheinend die Ansicht vor, der Zweck der Traueritten für die Toten sei ungewiss, sie dienten aber auch den Lebenden. Über Grabbeigaben wird lediglich mit Blick auf die Lebenden gesprochen, weshalb diese Texte keinen Aufschluss über deren Funktion für die Toten geben.²⁷ Das Konfuziusdictum, dass er den Ahnen und den Geistern opfere, *als ob* sie anwesend seien,²⁸ mag hier als rituelle Richtschnur für ein Textgenre gedient haben, das keinerlei ontologische Implikation in seinen Handlungsanweisungen enthielt.²⁹ Grabbeigaben, die ein bestimmtes Konzept von Totenseele oder Nachwelt implizieren, haben darin keinen Platz. So wird auch durch das ausführliche Ritenregelwerk ein Zusammenhang zwischen Nachtodvorstellungen, Totenritual und Grabanlage mit Grabbeigaben nirgends ersichtlich. Aus der Tatsache, dass die Ritentexte nur Trauervorschriften für die Lebenden, diese aber sehr detailliert, geben, könnte man schließen, dass eine ganze Reihe von Grabbeigaben nicht als Teil des offiziellen Trauerituals angesehen wurden und womöglich gar nicht zu der Art von *zang* 葬-Bestattungsritualen gehörte, wie sie in den konfuzianischen Ritentexten festgeschrieben sind.³⁰ Die unterschiedlichen Bereiche der Totenriten sind bislang nur ungenügend auseinander gehalten worden. Auffällig ist etwa, dass der ganze Bereich der allein für die Lebenden bedeutsamen Trauerkleidung ausführlich in eigenen Texten abgehandelt und aus dem Bereich der anderen Bestattungs- und Traueritten, welche den Umgang mit dem Toten regeln, ausgeklammert wird.

25 Vgl. Sun 1989: 264–265, Legge 1976: 173.

26 Vgl. Sun 1989: 216, Legge 1976: 148. Zhong Xian vertritt im gleichen Kapitel (Sun 1989: 219, Legge 1976: 151) ebenfalls die Auffassung, dass die „lichten Gegenstände“ den Zweifel am Bewußtseinszustand der Toten zum Ausdruck brächten. Zengzi ist dagegen der Ansicht, dass Menschen- und Totenwelt strikt zu trennen seien. Deshalb wundert er sich an anderer Stelle auch darüber, dass Herzog Xiang von Song beim Begräbnis seiner Frau hundert (lichte) Gefäße Wein und Essig tatsächlich mit Flüssigkeit füllte (vgl. Sun 1989: 225, Legge 1976: 154).

27 Auch die Kommentare füllen diese Lücke nicht, Zheng Xuan bemerkt an einer Stelle, dass die Nahrungsbeigaben dazu da seien, die *pifu* 蝼蛄-Ameisen zu verwirren und so vom Leichnam abzulenken, aber diese rationalisierende Begründung erklärt weder die genauen formalen Vorschriften hinsichtlich der Anzahl und Aufstellung der Nahrungsmittelgefäße noch den Sinn der anderen Grabbeigaben und zeigt eher ein weiteres Mal die Unklarheit, die seitens konfuzianischer Gelehrter während der Hanzeit im Hinblick auf Grabbeigaben herrschte. Vgl. Hankel 1994: 110.

28 Vgl. *Lunyu* 3.12: 祭如在, 祭神如神在。

29 Vgl. dazu den Bericht im Kapitel „Ji yi“ des *Liji* über König Wen, der den Toten so opferte, als seien sie lebendig, Sun 1989: 1211, Legge 1976: 212.

30 Im *Gongyang*-Kommentar zum Tod des Herzogs Yin (letzter Eintrag im 11. Jahr der Regierungszeit von Yin) steht ganz explizit, dass das *zang*-Begräbnis eine Angelegenheit der Lebenden sei: 葬。生者之事也。Angesichts des Werkkontextes des *Gongyang zhuan* scheint das die Ansicht der konfuzianischen Ritual- und Rechtsgelehrten um 300 v. Chr. im Umkreis von Qi zu spiegeln, ein Umfeld, in dem eine ganze Reihe der Ritentexte entstanden sein dürften, die später als Ritenkanon festgeschrieben wurden. Vgl. dazu Gentz 2001: 365–366, 385, 401–402.

Viertens geben die chronomantischen Texte Hinweise auf Regeln wie etwa die Bestattungszeiten und -ausrichtungen. So zeigt das in Mawangdui links neben dem *Taichan shu* 胎產書 (*Buch der Embryonengeburt*) gezeichnete Diagram durch seinen Titel *Nanfang Yu cang* 南方禹藏 (*Begräbnis gemäß Yu mit Südorientierung*) einerseits eine fixe Präferenz für die Südausrichtung an. Andererseits diskutiert das ebenfalls in Mawangdui gefundene *Zaliao fang* 雜療方 (*Rezepte für diverse Heilungen*) in Bezugnahme auf das *Nanfang Yu cang* die „Diagramm und Methode des Nachgeburtbegräbnisses für die Grablegung gemäß Yu“ (*Yu cang mai bao tufa* 禹藏埋胞圖法).³¹ Danach dient das Diagramm der korrekten Bestattung der Nachgeburt, und die ist hier nicht mit einer fixen Richtung korreliert, sondern die Ausrichtung der Bestattung richtet sich gemäß der chronomantischen Logik nach bestimmten Zeiteinheiten.³² Grabbeigaben sind hier also als Teil einer zeitlichen und räumlichen Ordnung zu denken und wurden vielleicht auch gemäß dieser Ordnungssystematik chronomantisch ausgewählt und positioniert. Darauf werden wir später noch zurückkommen.

Fünftens gibt das *Lunheng* uns Aufschluss über exorzistische Riten, die während der Bestattung von einem ganz anders spezialisierten Berufsstand ausgeübt wurden und Gewähr dafür bieten sollten, dass die durch das Aufgraben der Erde beleidigten und verletzten Geister beruhigt und besänftigt würden.³³ In auf die Unterwelt ausgerichteten Ritualen können Grabgegenstände also auch als Besänftigungsgaben gedeutet werden.

Sechstens finden sich in den Gräbern teilweise amtliche Dokumente, die darauf hinweisen, dass die Grabbeigaben als ‚katalogisierte Mitgift‘ zur Anmeldung bei der Unterweltbürokratie gedacht worden sein könnten.³⁴ Das erklärte auch die in einem Grab gefundene Inventarliste von Grabbeigaben, die auch im Geleitbrief erwähnt werden.³⁵ In diesem Zusammenhang sind wohl auch Grabbeigaben wie die an die Unterweltbürokratie gerichteten Rechtsdokumente (Verträge, Schutz- und Geleitbriefe, Inventarlisten) zu sehen, ferner die in der Unterwelt Dienstleistungen verrichtenden Vertreter der Lebenden oder des Toten sowie Zahlungsmittel für Unterweltssteuern, die in Geleitbriefen genannt sind.³⁶ Wir erfahren dadurch zwar, wie auch die restlichen Grabbeigaben verwaltet wurden, über die Funktion dieser restlichen Grabbeigaben erfahren wir dadurch aber nichts. Welche Bedeutung etwa die Texte in den Gräbern haben, bleibt weiterhin unklar.

Diese sechs verschiedenen Perspektiven eröffnen ganz unterschiedliche Möglichkeiten, Funktionen von Grabbeigaben zu rekonstruieren, und erlauben somit trotz der scheinbar guten Quellenlage bzw. gerade deshalb keine eindeutigen Aussagen. Sie repräsentieren ganz verschiedene Umgangsweisen mit dem Tod, die nach Zeit, Ort und sozialer Gruppe stark variieren. Als solche repräsentieren sie auch die mit dem Bestattungsgeschehen

31 Dem Großen Yu werden in einer Reihe von medizinischen Texten wie z.B. dem im 23. Kapitel des *Yi xin fang* 醫心方 zitierten *Chanjing* 產經 Heilmethoden gegen Kindersterblichkeit zugeschrieben. Vgl. Mawangdui Hanmu boshu zhengli xiaozu 1985: 133–134, 126.

32 Vgl. Harper 1998: 3.

33 Vgl. *Lunheng*, „Jiechu pian“, Forke 1962: 532–535.

34 Vgl. Seidel 1985: 163 und 1987: 710f.; Keller 1998: 50.

35 Vgl. die Inventarliste und den Geleitbrief aus Grab 168 in Jiangling Fenghuang shan, siehe dazu Ma Jinhong 2002: 101.

36 Vgl. dazu die Übersetzungen dieser Geleitbriefe bei Seidel 1985.

verbundenen unterschiedlichen Bereiche philosophisch-religiös-medizinisch-literarischer Jenseitsspekulation, politisch-administrativer Bestattungsregulierung, offiziell-repräsentativer Begräbnisetikette, religiös-magisch-exorzistischer Begräbnispraxis und juristisch-administrativer Vertragskommunikation mit der Totenwelt. Dass dogmatisch definierte Nachtodvorstellungen, Bestattungsritualvorschriften und lokale Bestattungspraxis oft weit auseinanderklaffen können, ist ein religionsgeschichtlich verbreitetes Phänomen.³⁷ Das Mawangdui-Seidenbanner ist ein anschauliches Beispiel für eine frühe han-zeitliche Bemühung, unterschiedliche, jedoch gleichzeitig gegenwärtig gültige Jenseitsvorstellungen ikonographisch in ein Gesamtbild zu integrieren.³⁸ Dort sind die Unterweltbürokratie mit ihren mächtigen Vertretern des Himmelskaisers und seines Abgesandten sowie der ganz andere Jenseitskomplex der Königinmutter des Westens noch nicht und die Gelben Quellen als Jenseitsort nicht mehr repräsentiert. Die Integration dieser beiden späteren Komplexe stellt somit nur einen weiteren Versuch dar, unterschiedliche Traditionen zu systematisieren, ein Prozess, der später mit den buddhistischen Höllenmodellen einen neuen Impuls gewinnt und sich in der chinesischen Religionsgeschichte in ständiger Erneuerung fortsetzt.³⁹

Absatz!!! Gehen wir von solch permanent sich wandelnden Integrationsprozessen im Bestattungsgeschehen der Han-Zeit aus, müssen wir auch von wechselnden Bedeutungszuschreibungen im Hinblick auf die Bestattungshandlungen ausgehen. Wie die traditionellen Texte in der späten Zhanguo- und frühen Han-Zeit mit zunehmender Festbeschreibung beginnen, kommentariell gedeutet zu werden, werden auch traditionelle Riten mit zunehmender Kodifizierung in Ritentexten auf der Grundlage neuer Wissensmodelle neu begründet. Das Textkorpus des *Liji* kann als Spiegel der Vielfalt dieser Neubegründungen traditioneller Ritualität gelesen werden.⁴⁰ Argumentationen für und wider bestimmte Ritenregeln werden aus ganz unterschiedlichen Wissenstraditionen zusammengetragen und in ihrer terminologischen und konzeptuellen Vielfalt präsentiert. Texte wie die Kapitel „Li yun“ oder „Zhongni yanju“ aus dem *Liji* enthalten mehrere verschiedene Ansätze von Ritenerklärungen, die dort in ihrer Diversität nebeneinander stehen gelassen und nicht systematisch zusammengebunden werden. Wir können also auch für den Vollzug des Begräbnisritus und dessen Einzelhandlungen davon ausgehen, dass in der Han-Zeit unterschiedliche Erklärungen dazu gleich gültig nebeneinander bestanden und in jedem Begräbnisakt womöglich erneut in ihrer integrativen oder additiven Form sozial verhandelt wurden. Auch über Sinn und Zweck von Grabbeigaben dürfte kein allgemeiner Konsens geherrscht haben, und es ist vermutlich genau diese plurale Orientierungslosigkeit die Bedingung für die Möglichkeit gewesen, dass nicht-rituelle Texte auf Seide und Bambus überhaupt zu einem bestimmten Zeitpunkt Eingang in die Gräber gefunden haben.

37 Vgl. dazu M. Bergunder 1993: 378–387, 417–422. Vgl. ders. 2001: 709–711.

38 Vgl. dazu Loewe 1979: S. 31.

39 Vgl. Seidel 1985: 177–178.

40 Siehe zu einer Darstellung des frühen konfuzianischen Topos von den verlorenen Riten-traditionen sowie zu einer Analyse von vier verschiedenen Begründungsansätzen (historisch-mythisch, philosophisch-analogisch, psychologisch und sozial) von Riten im *Liji* Gentz 2001: 297–307, 332–334.

Die Grabkomposition

Wie auch immer eine ursprüngliche Begründung ausgesehen haben mag, die dazu führte, dass neuartige Gegenstände wie Seiden- und Bambustexte in die Gräber gelangten – die Konsequenz dieser Entscheidung führte zu einer neuen Tradition von Bestattungshandlungen, deren je neue Ausformung wir in den Gräbern der Zhanguo- und Han-Zeit vorfinden. Und in diesen Ausformungen liegt ein weiterer Hinweis auf eine Funktion von Grabgegenständen, denn sie folgen der in der Zhanguo- und Han-Zeit weit verbreiteten Methode ritueller Komposition, die der physiognomischen Prämisse folgt, dass eine kosmologisch begründete Ordnungsform die wahre formale Realisierung bestimmter Inhalte sei. Diese rituelle Komposition sollte dadurch, dass sie in ihrer Anordnung fixen kosmologischen oder chronomantisch beweglichen Schemata folgte, auch eine Gewähr für eine richtige Wirkkraft des in Form Gebrachten bieten.⁴¹ Diese kosmologischen Ordnungsmuster finden sich in Stadtanlagen⁴² ebenso wie in einzelnen Gebäuden⁴³, in öffentlichen Ritualen,⁴⁴ in Kleidern,⁴⁵ im Bereich der Textlichkeit⁴⁶ und eben auch in Grabanlagen. Sarah Allan hat den Zusammenhang von Kosmologie und Gräberform mit einer breiten Dokumentation für die Shangzeit aufzuzeigen versucht.⁴⁷ Für die Han-Zeit liegt uns mit Sima Qians Bericht über Qin Shihuangs Grab ein eindeutiges Zeugnis einer idealen kosmologischen Grabkomposition vor:

Als der Erste Kaiser auf den Thron gekommen war, ließ er am Berg Li graben und sein Mausoleum bauen; als er das Reich geeint hatte, ließ er mehr als 700.000 Sträflinge dorthin schicken und durch drei Schichten unterirdischer Quellen graben. Er ließ sie dort Bronze hineingießen, um so die äußeren Sargwände zu bilden. Dann ließ er das Grab mit Modellen von Palästen, Türmen, der Hundert Beamten sowie mit seltenen Gegenständen und wertvollen Kostbarkeiten füllen. Er befahl Handwerkern, automatische Armbrüste zu fertigen, damit jeder, der in das Grab eindringe und ihnen nahekomme, erschossen werde. Mittels Quecksilber ließ er die Hundert Flüsse, den Yangzi, den Gelben Fluss und die große Meere nachbilden, in denen das Quecksilber automatisch zum Fließen gebracht wurde. Am Gewölbe oben ließ er die Sternbilder anbringen, unten auf dem Boden die Geländeformen. Aus Seekuhöl ließ er Leuchten fertigen, von denen man annahm, dass sie lange Zeit nicht erlöschen würden.⁴⁸

41 Siehe dazu Gentz 2004.

42 Vgl. dazu Wright 1977.

43 Den berühmtesten Entwurf eines kosmologischen Gebäudes stellt die Mingtang dar.

44 Im Genre der Zeitlichen Anweisungen (wie z.B. Yueling) sind die Zusammenhänge von rituellem Handeln und kosmischer Ordnung konkret mit Konsequenzen beschrieben, vgl. dazu Gentz 2001: 193–210.

45 Vgl. das Kapitel „Shen yi“ des *Liji*.

46 Das *Lüshi Chunqiu* ist als Gesamtwerk nach kosmologischen Prinzipien komponiert, vgl. W. Bauer, Einleitung, S. XVII–XXI in: R. Wilhelm 1979. Es finden sich aber auch rituelle Elemente in Einzeltexten, in Argumentationen, in literarischen und poetischen Texten. Vgl. dazu Gentz 2005 sowie die anderen Beiträge in diesem Band. Vgl. dazu auch Gentz 2006.

47 Vgl. das vierte Kapitel: „The Shape of the Cosmos“ in Allan 1991: 74–111.

48 Vgl. *Shiji* 6, 265.

Dieser in seiner Art einmalige Bericht zeigt uns, dass neben den oben angeführten sechs Quellenbereichen das Grab selbst in seiner Komposition als ein eigener siebter Quellenbereich für die Frage nach dem Sinn und der Funktion von Grabbeigaben herangezogen werden kann, deren Lektüre allerdings eine eigene Methode erforderlich macht, wie wir im Folgenden sehen werden. Angesichts des bekanntlich dringlichen Verlangens des ersten Kaisers nach Unsterblichkeit muss davon ausgegangen werden, dass die Grabanlage dieses Kaisers mit ihrer wirklichkeitsgetreuen Nachbildung der Welt in Qin Shihuangs Augen die in seiner Zeit bestmöglichen Aussichten auf ein erfolgreiches Nachleben gewährte. Die in vielen Gräbern gefundenen Divinationsmanuale zeigen deutlich, dass sowohl Zeitpunkt als auch Verortung durch räumliche Ausrichtung als wesentlich verantwortlich für das Gelingen bestimmter Handlungen gedacht wurden. Angesichts der vielen textlichen und materiellen Hinweise in der Han-Zeit auf die Wichtigkeit von räumlichen Anordnungen für gutes, gesegnetes, korrektes, wirksames, gelingendes Geschehen, müssen auch die Grabbeigaben im Hinblick auf die Gesamtanordnungen der Grabkompositionen gesehen und verstanden werden. Bedeutung erlangten die Grabbeigaben also allererst in ihrer Funktion als spezifische Bestandteile dieses Ganzen, was bedeutete, dass deren Funktion auch nur im Zusammenhang dieser Gesamtkomposition und im Bezug auf diese bestimmt werden könnte. Hier wäre demnach nicht zu unterscheiden zwischen Grabanlage, zu der im Falle von Qin Shihuangs Grab etwa die Landschaft und die Abwehranlagen gegen Grabräuber gehörten, und Grabbeigaben, zu denen neben Schmuck, Nahrung, Kleidung, rituellen Gefäßen, Gebrauchsgegenständen, Musikinstrumenten, Spielen, Waffen und Wagen auch die Grabbibliotheken gehören. Beides ist zusammen als Gesamtkomposition aufzufassen.

Wenden wir uns nun den Grabtexten zu, so fanden sich die Grabbibliotheken in den vielen Gräbern in den Sargkammern, deren Inhalte wie etwa in Grab 3 von Mawangdui den entsprechenden (in diesem Fall: östlichen) Teilen des Wohnhauses des Verstorbenen entsprachen.⁴⁹ Die Positionierung der Grabtexte hätte in diesen Fällen demnach anscheinend die Funktion, die Welt der Lebenden im Grab symbolisch zu vergegenwärtigen. Es gibt meines Wissens allerdings ein einziges Grab, in dem die Bambusbündel der Grabbibliothek nicht in einer Grabkammer, sondern direkt um den Körper des Toten herum angeordnet lagen: das 1975 bei Shuihudi im Kreise Yunmeng gefundene Grab Nr. 11, dessen Inhaber aufgrund der Texte als Xi identifiziert wird, der in den Jahren 241 bis zu seinem Tode im Jahre 217 v.Chr. als Sekretär der Nan-Kommandantur tätig war. Die Nan-Kommandantur wurde in der späten Zhanguo-Zeit von König Zhaoxiang von Qin nach der Eroberung der Chu-Hauptstadt Ying 278 v.Chr. errichtet.

49 Vgl. Hunan sheng bowuguan, *Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo* 1974: 42. Dazu auch Fu Juyou und Chen Songchang 1992: 13.



In diesem Grab lag über dem Kopf des Toten wie eine Art Kopfkissen ein Bündel (甲), das eine Privatchronik des Grabherrn (von chinesischen Gelehrten als *Biannian ji* 編年記 oder *Dashi ji* 大事記 betitelt) enthielt.⁵⁰ Neben dem Kopf und auf Halshöhe fand sich ein zweites Bündel (乙) mit einer Sammlung von Rechtsfällen (*Fengzhenshi* 封診式)⁵¹ und einer ersten Sammlung von 60 chronomantischen Texten (*Rishu jia* 日書甲).⁵² Neben der Schulter lag ein Text (丙) mit einem Dialog über spezifische Rechtsfälle (*Falü dawen* 法律答問), der häufig auf ältere Präzedenzfälle rekurriert. Zwischen den Oberschenkeln befand sich ein Haufen von Bambusleisten (辛) mit Anweisungen zum rechten Verhalten von Beamten (*Wei li zhi dao* 為吏之道),⁵³ einem Text mit gemischten Rechtsstatuten (*Qinlü zachao* 秦律雜抄), einem Statut zu militärischem Gerät sowie Maßen und Gewichten (*Xiaolü* 效律) und einer militärischen Anweisung (*Yushu* 語書 oder *Nan jun shou teng wen shu* 南郡守騰文書 unterhalb der rechten Hand) aus dem Jahre 227 v. Chr., die auf das Befolgen der Gesetze drängt. An der Seite des Körpers, von Achselhöhe bis zu den Händen herunter lagen Bambusleisten, einen Text (丁, 戊) mit ganz verschiedenartigen Gesetzesstatuten und -texten (*Qinlü shiba zhong* 秦律十八種) enthielten. Im Unterschenkel- und Fußbereich (己, 庚) fand sich eine zweite Sammlung von 49 chronomantischen Texten (*Rishu yi* 日書乙).⁵⁴

Die Vorüberlegungen zu han-zeitlichen Grabkompositionen suggerieren für diesen Grabbefund die Hypothese, dass uns hier vielleicht eine mit einer spezifischen Bedeutung komponierte Anordnung von Grabtexten vorliege. Diese Hypothese soll im Folgenden geprüft werden.

Auffällig an der Anordnung ist zunächst die Position der Privatchronik, die eine herausragende Stellung am oberen Ende des Kopfes einnimmt und in dieser Position möglicherweise als derjenige Text, welcher den Verstorbenen am stärksten repräsentiert, auch innerhalb der Grabbibliothek die oberste Position einnimmt. Auffällig ist danach weiterhin, dass

50 Siehe dazu den ausführlichen Artikel von Ma Feibai, der den Text als eine Art Familienchronik *jiapu* 家譜 bezeichnet (1981: 66).

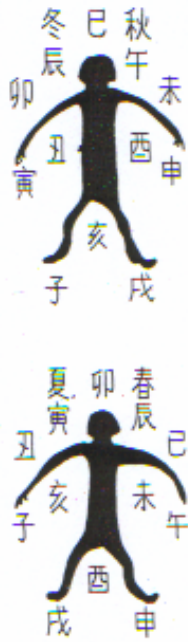
51 Vgl. dazu Yates und McLeod 1981.

52 Vgl. die ausführliche Studie dazu von Liu Lexian 1994. Zu einer allgemeinen Einführung in die Hemerologien von Shuihudi siehe Kalinowski 1986 sowie Loewe 1988. Vgl. auch Rao Zongyi und Zeng Xiantong 1982.

53 Vgl. die Übersetzung bei Hulsewé 1985.

54 Vgl. Yunmeng Shuihudi Qinmu bianxiezhu 1981: 13, wo sich auch die Abbildung findet.

die beiden Chronomantiken, welche einem einheitlichen Textgenre angehören, einmal ganz oben und einmal ganz unten positioniert und somit in Opposition zueinander gesetzt sind. Ansonsten können aus der Lage nur Zugehörigkeiten von Textgruppen geschlussfolgert werden. Die Gesetzestexte, welche den größten Teil der Grabbibliothek ausmachen und vielleicht, wie gemeinhin angenommen wird, auf den Arbeitsbereich des Bestatteten hinweisen, liegen in der Mitte zwischen den oben und unten positionierten Texten *Biannian ji* sowie *Rishu jia* und *yi*. Doch was soll man daraus schließen? Nimmt man den Gedanken einer kompositorischen Anordnung der Grabanlage ernst, müsste den Positionen der Texte Bedeutung zukommen. Wie lassen sich aber diese Positionen mit Bedeutungen korrelieren?



Zufälligerweise befindet sich unter den chronomantischen Texten von *Rishu jia* ein Text, welcher Positionen am menschlichen Körper als Bezugssystem für die Bewertung der einzelnen Einheiten eines den zwölf Erdzweigen (*dizhi*) folgenden zwölfgliedrigen Tageszyklus heranzieht. Der Text mit dem Titel *Renzi* 人字 dient der Schicksalsvorhersage von Neugeborenen gemäß deren Geburts-Tag im Zwölftagezyklus, also der Vorhersage, was für Schicksale Kinder, die an bestimmten Tagen geboren werden, zu erwarten haben. Er enthält zwei Frontalzeichnungen von menschlichen Körpern, um die herum die Grapheme für die zwölf Erdzweige: 子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥 angeordnet sind.⁵⁵ Die obere Zeichnung enthält zusätzlich die beiden Grapheme für Herbst und Winter, die untere die beiden für Frühling und Sommer. Zu diesen Zeichnungen gehört ein Text, in welchem den einzelnen Erdzweigen bestimmte Schicksale zugeschrieben werden. Zu diesem Text und seinen Zeichnungen existiert ein oben bereits erwähntes Gegenstück in der Grabbibliothek von Mawangdui, das *Taichan shu* 胎產書, und gleichartige Texte mit entsprechenden Zeichnungen finden sich bis heute in Hongkonger Almanachen.⁵⁶

Auch wenn es bei dem Text um die Korrelation bestimmter Geburts-Tage und bestimmter Schicksale geht, so liegen der Bewertung doch die verschiedenen Positionen am menschlichen Körper zugrunde. Diese Bewertungen sind im Hinblick auf die einzelnen Tage jahreszeitenabhängig, denn der Erdzweigzyklus, welcher in den Darstellungen im Uhrzeigersinn um den Körper herum läuft, ist in der unteren Darstellung zu Frühling und Sommer um zwei Positionen vorgerückt. Der erläuternde Text nimmt aber keine Korrelation von Erdzweigen und Schicksalen vor, sondern von Körperteilen (denen dann variabel die Zeiteinheiten je nach Halbjahreszeiten⁵⁷ zugeordnet werden) und Schicksalen. Die Korrela-

55 Vgl. dazu die Abbildung der Bambusleisten 150–154 正壹 in: Shuihudi Qinmu zhujian zhengli xiaozu 2001: 101 mit der Übertragung auf 206. Zur Bedeutung der *tu*-Diagramme in frühen Texten vgl. Lai 2003: 43–99, besonders 44–48.

56 Vgl. dazu Liu Lexian 1994: 188–197. Siehe auch ders. 1995.

57 In den späteren Hongkonger Almanachen sind die Jahreszeiten nicht in Jahreshälften, sondern in die vier Jahreszeiten aufgeteilt, dementsprechend finden sich auch vier Darstellungen mit je unterschiedli-

tion von Körperpartien und Bewertungen, wie sie hier unabhängig von Zeitzyklen vorgenommen wird, scheint demnach im Kontext des Shuihudi-Grabes etabliert und akzeptiert gewesen zu sein. Der Text, in welchem diese Korrelationen festgeschrieben werden, lautet:

[Chronomantik zur] Geburt eines Menschen.⁵⁸ Befindet sich sein Geburts-Tag am Kopf, so wird er unübertrefflich reich und von vornehmer Stande werden.⁵⁹ Liegt er am Hals, so wird er von vornehmer Stande werden. Liegt er zwischen den Beinen, so wird er reich werden. Liegt er an den Achseln, dann wird er geliebt werden. Liegt er an den Händen, so wird er ein geschickter Räuber werden. Liegt er unten an den Füßen, so wird er von geringem Stande werden. Liegt er außerhalb [an den Schultern], so wird er auf der Flucht umkommen.

人字，其日在首，富貴難勝感（也）。夾頸者貴。在奎者富。在掖（腋）者愛。在手者巧盜。在足下者賤。在外者奔亡。⁶⁰

Folgen wir der oben geäußerten Hypothese, dass uns in diesem Grab vielleicht eine mit einer spezifischen Bedeutung komponierte Anordnung von Grabtexten vorliege, ließe sich weiter folgern, dass der *Renzi*-Text auf die Anordnung der Texte im Grab um den Körper des Toten herum bezogen werden könne und uns somit einen Schlüssel für deren Bewertung und vielleicht zu deren Bedeutung liefern könne. Deuten wir die Komposition der Grabbibliothek aber gemäß der in diesem Text festgestellten Korrelationen, so folgen wir dabei fünf Prämissen:

1. Der Paralleltext in Mawangdui zeigt, dass es sich beim *Renzi* nicht um einen in *Rishu jia* versteckten Einzeltext handelt, sondern dass dieser Text ein verbreitetes und bekanntes Divinationsgenre der frühen Han-Zeit repräsentiert.
2. Die Korrelation bestimmter Körperpartien mit bestimmten Wertungen gilt nicht nur für den spezifischen Fall der Geburtsmantik, sondern basiert auf der Grundlage eines davon unabhängigen kulturellen Wertesystems, das diese Geburtsmantik erst plausibel macht. Ich gehe also davon aus, dass das körperliche Wertesystem eine unabhängige Begründung in anderen, mir bislang unbekannten Kontexten hat. Dafür sprechen ein systematischer und ein inhaltlicher Grund. Erstens werden auch bei anderen divinatorischen Zeitreihen in den Chronomantiken Bezüge zu Wertesystemen hergestellt, die andernorts ihre eigene Begründung haben, denn ein grundlegendes systematisches Problem der Chronomantiken ist, dass die Chronologien der (zyklisch gedachten) Zeitreihen immer an Urteile angekoppelt werden müssen, die plausibel damit korreliert werden müssen. Dies geschieht häufig über diese Art von dritten, unabhängigen Wertesystemen.⁶¹ Zweitens ist die Wertung, dass der Kopf das Höchste und die Füße niedrig seien, nicht nur kulturell weit verbreitet, sondern entspricht auch Analogien von menschlichem Körper mit Himmel und Erde im *Liji*.

chen Zuordnungen von Erdzweigen und Körperpartien. Vgl. Liu Lexian ebd.

58 Zur Lesung des 字 als Geburt siehe die Erläuterungen bei Liu Lexian 1994: 187ff. Auch bei den anderen Übersetzungen folge ich dessen sorgfältig begründeten philologischen Überlegungen.

59 Siehe zu dieser Übersetzung auch Wang Zijin 2003: 289: 富的程度难以超越，难以匹敌。

60 Vgl. den Text in der Ausgabe *Shuihudi Qinmu zhujian* 2001: 206.

61 Vgl. dazu Gentz 2003–2004.

3. Ausgehend von den detailliert festgelegten Kompositionen chinesischer Rituale und Ritualorte, muss davon ausgegangen werden, dass auch die Komposition von Grabanlagen als bedeutsam und sinnhaft zu begreifen sind.
4. Da die Grabgegenstände mit zur Gesamtkomposition der Grabanlage gehören, muss auch deren Anordnung als bedeutsam und sinnhaft begriffen werden.
5. Nimmt man die Anordnung von Grabgegenständen als sinnhaft an, und geht man davon aus, dass das im *Renzi* dargelegte körperliche Wertesystem eine allgemeine kulturelle Gültigkeit besaß, so liegt es nahe, die Anordnung der Grabbibliothek von Shuihudi um den Körper des Verstorbenen herum gemäß des im *Renzi* dargelegten Wertesystems zu deuten.

Diese hochspekulative Hypothese soll im folgenden Schritt als Experiment einmal durchgespielt werden, weil die Einsicht in die Gründe ihres Scheiterns uns weiteren Aufschluss über den siebten Quellenbereich der Grabkomposition und deren mögliche Deutungsmethodiken vermittelt.

Systematisch sind die zwölf Körperpartien durch fünf Doppelungen (zweimal Hals, zweimal Füße, zweimal Achseln, zweimal Hände, zweimal Schultern) auf sieben Stationen reduziert. Da die Texte in Shuihudi aber sowieso nur auf der einen Seite des Körpers lagen, spielt das hier keine Rolle. Insgesamt sind von den Herausgebern des *Yunmeng Shuihudi Qinmu* 雲夢睡虎地秦墓 1981 im Grab 11 acht Haufen von Bambusleisten unterschieden worden, denen insgesamt sechs Texteinheiten zugeschrieben wurden. Manche der Haufen enthielten mehrere Texte und manche Texte erstreckten sich über zwei Haufen:

甲	<i>Biannian ji</i> 編年記.
乙	<i>Fengzhenshi</i> 封診式, <i>Rishu jia</i> 日書甲.
丙	<i>Falü dawen</i> 法律答問.
辛	<i>Wei li zhi dao</i> 為吏之道, <i>Qinlü zachao</i> 秦律雜抄, <i>Xiaolü</i> 效律, <i>Yushu</i> 語書.
丁、戊	<i>Qinlü shiba zhong</i> 秦律十八種.
己、庚	<i>Rishu yi</i> 日書乙.

Setzen wir diese Texte in die Wertung des *Renzi* ein, ergibt sich folgende Wertung der Grabbibliothek von Shuihudi:

甲	Kopf: das <i>Biannian ji</i> 編年記 hat die höchste Position inne. Ihm korrelieren Reichtum und vornehme Stellung: 富貴難勝也.
乙	Hals: das <i>Fengzhenshi</i> 封診式 und das <i>Rishu jia</i> 日書甲 werden mit vornehmer Stellung korreliert: 貴.
丙	Schultern: Das <i>Falü dawen</i> 法律答問 wird mit Flucht und Verderben korreliert: 奔亡.
辛	Zwischen den Beinen: Die Texte <i>Wei li zhi dao</i> 為吏之道, <i>Qinlü zachao</i> 秦律雜抄, <i>Xiaolü</i> 效律, <i>Yushu</i> 語書 werden mit Reichtum korreliert: 富.
丁、戊	Achseln und Hände: Der Text <i>Qinlü shiba zhong</i> 秦律十八種 wird korreliert sowohl mit Liebenswürdigkeit: 愛 als auch mit Räuberei: 巧盜.
己、庚	Füße: das <i>Rishu yi</i> 日書乙 wird korreliert mit niederer Stellung: 賤.

Dieser Befund muss ausgewertet werden. Auffällig bleibt zunächst die Position der Privatchronik an oberster Stelle der Grabbibliothek. Falls es sich bei dem Verstorbenen tatsäch-

lich um jenen Herrn Xi handelt, zeichnet das *Biannian ji* sich in seiner Eigenschaft als intimstes und den Verstorbenen vermutlich am unmittelbarsten repräsentierendes Dokument aus. Demnach wäre ein wichtiger Faktor in der Hierarchie der Grabbibliothek möglicherweise der Bezug zur Persönlichkeit des Toten.

Die nächste Auffälligkeit bleibt in der Verteilung der beiden Chronomantiken. Dass ein Text oder ein Textgenre in einem Grab zweimal vorkommt, ist in der frühen Han-Zeit durchaus üblich. Im Fangmatan in Gansu wurden ebenfalls zwei *Rishu* gefunden, in Mawangdui wurden je zwei Versionen des *Laozi*, des *Xingde* und des *YinYang wuxing* gefunden, in Guodian wurden drei Bündel mit Teilen des *Laozi* gefunden etc. Diese Doppelungen eignen sich sehr gut für vergleichende Analysen und können uns gerade hier in ihrer gegensätzlichen Positionierung vielleicht Aufschluss über die Anordnung der Texte vermitteln.

Michael Friedrich hat in einem Aufsatz⁶² die beiden *Laozi*-Versionen aus Mawangdui einem kritischen Vergleich unterzogen und gelangt dort zu dem Ergebnis, dass die beiden Rollen, deren Teile sie formen, in ihrer politischen Ausrichtung grundverschieden sind. Er stellt die These auf, dass sie als solche aufeinander bezogen und somit nur in einer vergleichenden Lektüre verstehbar sind, die den eigentlich politisch subversiven Subtext zu enthüllen vermag. Friedrich hat die gleiche potentiell gegen die Qin-Vormacht gerichtete subversive politische Haltung auch im *Biannian ji* von Shuihudi ausgemacht.⁶³ Dieser Text ist bekannt dafür, dass er wichtige historische Ereignisse der Qin-Geschichte nicht erwähnt. Friedrich deutet diese Auslassungen sowie bestimmte Formulierungen, die in einer für Qin unvorteilhaften Weise gegen das historiographisch übliche Formular verstoßen, ganz im Sinne des *Chunqiu*-historiographischen Prinzips von Lob und Tadel (*baobian*) als Kritik an der Herrschaft der Qin über das alte Territorium von Chu und als Zeugnis der Loyalität zum alten unabhängigen Königreich Chu. Hier deutet sich ein weiteres mögliches Kriterium zur Positionierung gerade dieses Textes an oberster Position der Grabbibliothek an, welches von der Frage, ob es sich bei dem Bestatteten tatsächlich um jenen Herr Xi handele, unabhängig wäre, nämlich der subversive Gehalt gegen die Vorherrschaft von Qin, der in diesem Text vielleicht besonders deutlich zum Ausdruck kommt.

Betrachten wir die beiden *Rishu* in dieser vergleichenden Perspektive, so fällt zunächst auf, dass *Rishu yi* deutlich kürzer ist als *Rishu jia*. Nach der Einschätzung von Zheng Gang und Liu Lexian ist der Inhalt von *Rishu yi* insgesamt einfacher und weniger differenziert, das Schriftbild lässt laut Liu die Hypothese zu, dass es sich hier möglicherweise um eine ältere Version handelt.⁶⁴ Das könnte dafür sprechen, dass es sich dabei um eine ältere Chu-Version handelte, was der Einschätzung von Friedrich widerspräche. Ein Vergleich der beiden Versionen zeigt aber keine systematischen Unterschiede im divinatorischen Verfahren, jede einzelne Chronomantik in beiden Sammlungen steht systematisch recht unabhängig für sich. Auch inhaltlich sind mir keine gegen Qin gerichteten Formulierungen aufgefallen. In beiden Chronomantiken werden so gut wie durchgängig die Monatsbezeichnungen des Qin-Kalenders verwendet. In *Rishu jia* findet sich im Text

⁶² Friedrich 1996.

⁶³ Friedrich 1996: 116.

⁶⁴ Vgl. Liu Lexian 1994: 413–415.

„Sui“ 歲⁶⁵ aber außerdem auch eine Umrechnungstabelle für die verschiedenen Monatsbezeichnungen von Qin und Chu, im Text „Huiqi“ 毀棄⁶⁶ von *Rishu jia* werden dagegen ausschließlich Monatsbezeichnungen aus Chu verwendet.⁶⁷ Weist der eine Text darauf hin, dass die Monatsbezeichnungen des Chu-Kalenders auch im Qin-Kontext bewahrt werden konnten, lässt der andere auf die Vereinnahmung des Chu-Kalenders durch den Qin-Kalender schließen⁶⁸ und wirft mit dieser Umrechnungstabelle ein anderes Licht auf die ‚Bewahrung‘ der Monatsbezeichnungen der Chu. Die Chronomantiken geben uns in all diesen Aspekten jedenfalls keinen weiteren Hinweis auf eine eventuelle Kritik an Qin.

Die Positionierung der Gesetzestexte, welche Qin-Gesetz enthalten, widersprechen in dieser Bewertung ebenfalls der Annahme, die Positionierung sei auf eine mögliche Kritik an Qin hin zu lesen. Wenn die Position zwischen den Beinen tatsächlich positiv (Reichtum) zu bewerten wäre, so enthält dieses Bündel doch zwei Texte (*Wei li zhi dao* 為吏之道 und *Yushu* 語書), welche in Form von Beamtenanweisungen als explizite Propaganda für die Verbreitung des Qin-Gesetzes verstanden werden müssen. Die Anwendung des *Renzi*-Schemas auf die Positionierung der Texte im Grab führte in der von Friedrich vorgeschlagenen politischen Deutungsperspektive zu einem deutlich widersprüchlichen Befund. Die Positionierung der beiden *Rishu* sowie der Gesetzestexte widerspräche in dieser Perspektive der Positionierung des *Biannian ji*.

Es gibt weitere Deutungsschwierigkeiten bei der konsequenten Anwendung des *Renzi*-Interpretationsschemas auf die Anordnung der Texte im Grab. So wird zum Beispiel nicht einsichtig, warum die beiden recht konkret an Präzedenzfällen orientierten Texte *Fengzhenshi* 封診式 und *Falü dawen* 法律答問, die im Grab gleich nebeneinander liegen, gemäß der Bewertung des *Renzi*-Textes auf eine so positive und eine so negative Position gelegt worden sein sollten. Dass in der Chronomantik die Position außerhalb (*wai* 外) an den Schultern mit Flucht und Verderben 奔亡 korreliert wurde, liegt nahe, da Flucht mit außen und Ausland (*wai* 外) assoziiert wurde. Für die Positionierung des *Falü dawen* im Grab scheint mir das aber keine Rolle zu spielen und somit weiterhin die strenge Anwendung des chronomantischen Bewertungsschemas des *Renzi* auf das Grab in Frage zu stellen. Auch die unklare Positionierung des *Qinlü shiba zhong* 秦律十八種 über zwei so unterschiedlich bewertete Positionen hinweg spricht gegen die strikte Anwendung des *Renzi*-Schemas auf das Grab.

So ergibt eine Prüfung der oben geäußerten Hypothese über einen Bezug von *Renzi* und Grabkomposition in dieser ersten Durchsicht einen negativen Befund. Damit fällt aber noch nicht die zuvor geäußerte Hypothese von einer bedeutungsvollen und sinnhaften Anordnung der Texte in diesem Grab, die in dieser offenen Allgemeinheit methodisch auch nicht leicht zu falsifizieren ist. Um sie verifizieren zu können, bedürfte es jedoch eines überzeugenden Deutungsschemas. Für die Anwendung des *Renzi*-Schemas ergibt sich damit als mögliche Schlussfolgerung, dass ebenso wie die einzelnen chronomantischen Texte vollkommen unterschiedlichen Bewertungssystemen folgen, wie sie miteinander auch grundsätzlich in Widerspruch stehen, weil sie den gleichen Zeiteinheiten für die

65 Vgl. Liu 1994: 100, spez. Leisten 64–67 zheng 2–4.

66 Vgl. Liu 1994: 142–143, Leisten 111–113 zheng 1.

67 Siehe dazu Rao Zongyi 1982: 53–65.

68 Vgl. dazu Zeng Xiantong 1982: 76–77.

gleichen Handlungen je nach chronomantischem Bezugssystem unterschiedliche Bewertungen zuschreiben, auch die Bewertungsgrundlage der Grabanordnung – wie die Einzeltexte der Chronomantiken – vermutlich wiederum als ein weiteres unabhängiges System begriffen werden muss. Der Status der chronomantischen Einzeltexte besaß in seiner Widersprüchlichkeit zu den anderen Texten und somit auch in seiner divinationslogischen Relativität anscheinend einen so niedrigen Verlässlichkeitsgrad, dass er nicht repräsentativ und autoritativ als Grundlage, Richtlinie oder Modell für die Anordnung der Grabbibliothek als ganzer herangezogen werden konnte. Ein mögliches Deutungsschema müsste demnach vermutlich einem anderen kulturellen Register angehören – und hier stellt sich die Frage, ob in der Han-Zeit für ein solches Register überhaupt Texte in Frage kommen können, und, falls ja, ob dann Texte eines solchen Registers in einem Grab erwartet werden können.

Schluss

Für eine allgemeine Schlussfolgerung zur Frage nach Sinn, Bedeutung und Funktion von Grabbeigaben in der Han-Zeit machen Verifizierung oder Falsifizierung der *Renzi*-Hypothese keinen grundlegenden Unterschied. Selbst wenn durch das *Renzi*-Wertungsschema eine bestimmte politische, juristische, ethische oder andere Aussage der Textanordnung – mithin eine Funktion der einzelnen Texte im Grab – ausgemacht hätte werden können (oder zukünftig noch ausgemacht werden kann), gewönnen wir dadurch nur eine weitere Sinnrekonstruktion innerhalb eines weiteren, genauer bestimmten siebten Sinnbereichs im Kontext des vielschichtigen Grabkomplexes. Ein einheitliches Sinnsystem sowie eine spezifische Bedeutung seiner Einzelteile lässt sich weder von allgemeinen anthropologischen oder kulturellen Universalien her erklären, noch lässt es sich aus dem vielfältigen und zugleich höchst heterogenen Quellenmaterial erschließen, das uns aus der Han-Zeit für den großen Komplex der Totenbestattung zur Verfügung steht. Endlich lässt es sich, wie ich exemplarisch zur Diskussion stellte, auch nicht aus Einzelheiten des Grabes selbst vollständig induzieren. Vielmehr müssen wir vor dem Hintergrund der durch die oben angeführten, unterschiedlichen Quellenbereiche gespiegelten heterogenen Sinnbereiche davon ausgehen, dass die Grabanlage selbst immer als eine je neu gestaltete Integrationsleistung ganz verschiedener sozialer, psychologischer, philosophischer, ökonomischer, religiöser, politischer und ästhetischer Momente unterschiedlicher Sinnkonstruktion am Grab verstanden werden muss. Die ursprüngliche Fragestellung nach der Funktion von Grabbeigaben erscheint im Schluss der Untersuchung somit als Engführung. Die Vielstimmigkeit han-zeitlicher Quellen zum Bestattungskontext deutet auf eine so vielschichtige Komplexität des Sinngewebes von Grabgebilden hin, dass die Frage nach der Funktion von Grabbeigaben sich am Ende womöglich als ein weiteres jener irrigen Konzepte der europäischen Moderne erweisen könnte. Wir werden diese Frage also auch weiterhin stellen müssen.

Literaturverzeichnis

Allan, Sarah 1991. *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*. (SUNY) NY: State University of NY Press.

- Arens, William 1979. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Oxford.
- Bayard, Donn 1978. „15 Jahre ‚New archaeology‘. Eine kritische Übersicht“, in: *Saeculum* XXIX: 1, 69–106.
- Bergunder, Michael 1993. *Wiedergeburt der Ahnen: Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung zur Reinkarnationsvorstellung*. Hamburg: LIT.
- 2001. „Reinkarnationsvorstellungen als Gegenstand von Religionswissenschaft und Theologie“, in: *Theologische Literaturzeitung* 126, 702–720.
- Binford, L. R. 1971. „Mortuary practices: Their study and their potential“, in: J. A. Brown (Hrsg.), *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary practices*, Society for American Antiquities, *Memoirs* 25, 6–29.
- Brashier, K.E. 1996. „Han Thanatology and the Division of ‘Souls’“, in: *Early China* 21, 125–158.
- Carr, C. 1995. „Mortuary Practices: Their Social, Philosophical-Religious, Circumstantial, and Physical Determinants“, in: *Journal of Archaeological Method and Theory* 2:2, 105–200.
- Chen Lie 1995. „Der Ahnenkult im alten China“, in: *Das alte China: Menschen und Götter im Reich der Mitte*, Ausstellungskatalog Kulturstiftung Ruhr, Essen, Villa Hügel. München, 36–44.
- Davidson, D.S. 1949. „Disposal of the Dead in Western Australia“, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 3, 71–97.
- Falkenhausen, Lothar von 1993. „On the Historiographical Orientation of Chinese Archaeology“, in: *Antiquity* 67, 839–49.
- 1995. „The Regionalist Paradigm in Chinese Archaeology“, in: Philip L. Kohl und Clare Fawcett (Hrsg.): *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*. Los Angeles (CA): UCLA Institute of Archaeology, Cambridge UP, 198–217.
- Forke, Alfred 1962. *Lun Heng*. NY.
- Friedrich, Michael 1996. „Zur Datierung zweier Handschriften des ‚Daode jing‘“, in: *TEXTkritische Beiträge* 2, 97–104, 113–116.
- Fu Juyou 傅舉有, Chen Songchang 陳松長 1992. *Mawangdui Hanmu wenwu zongshu* 馬王堆漢墓文物綜述 *A Comprehensive Introduction About the Cultural Relics Unearthed from the Han Tombs at Mawangdui*. Changsha: Hunan chubanshe.
- Gentz, Joachim 2001. *Das Gongyang zhuan: Auslegung und Kanonisierung der Frühlings- und Herbstannalen (Chunqiu)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- 2003–2004. „Elf Thesen zur Eigenart und Systematik früher chinesischer Chronomantik“, in: *Oriens Extremus* 44, 101–110.
- 2004. „Ritus als Physiognomie. Frühe chinesische Ritentheorien zwischen Kosmologie und Kunst“, in: D. Harth, G. Schenk (Hrsg.), *Ritualdynamik: Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns*, Heidelberg: Synchron, 307–337.
- 2005. „Ritual Meaning of Textual Form: Evidence from Early Commentaries of the Historiographical and Ritual Traditions“, in: Martin Kern (Hrsg.): *Text and Ritual in Early China*. Seattle/London: University of Washington Press, 124–148.

- 2006. „Zum Parallelismus in der chinesischen Literatur“, in: Andreas Wagner (Hrsg.), *Parallelismus Membrorum*, (Orbis Biblicus et Orientalis, OBO), University Press Fribourg/ Vandenhoeck&Ruprecht, 213–241. (Erscheint vorauss. 2006.)
- . [o.J.]. „Ein Augenblick Unsterblichkeit: Kosmos kocht Körper in Mawangdui Banner und Xiuzhen tu“, Beitrag für eine noch unpublizierte Festschrift.
- Ghoneim-Graf, Ingrid 1978. *Möglichkeiten und Grenzen archäologischer Interpretation*. Diss. Hamburg, 1976. Frankfurt: Lang (= Arbeiten zur Urgeschichte der Menschen 3).
- Grünberg, Judith M. 2000. *Mesolithische Bestattungen in Europa. Ein Beitrag zur vergleichenden Gräberkunde*. 2 Bände. Rahden: Leidorf.
- Hankel, Bernt 1995. *Der Weg in den Sarg: Die ersten Tage des Bestattungsrituals in den konfuzianischen Ritenklassikern*. Diss. Münster. Bad Honnef: Bock & Herchen.
- Harper, Don 1985. „A Chinese Demonography of the Third Century B.C.“, in: *HJAS* 45, 459–498.
- Harper, Don 1998. „The Magico-religious Conception of Tu “Diagram” in Early Chinese Thought“, unpubl. Vortrag gehalten auf der AAS in Washington am 29. März.
- Heimberg, Ursula 2000. „Der kulturelle Umgang mit dem Tod“, in: *Das Rheinische Landesmuseum Bonn* 2, 25–31.
- Heimberg, Ursula 2000. „Der kulturelle Umgang mit dem Tod“, in: *Das Rheinische Landesmuseum Bonn* 3, 46–54.
- Hu Peihui 胡培翬 1993. *Yili zhengyi 儀禮正義*. Nanjing: Jiangsu guji.
- Hulsewé, A.F.P. 1985. *Remnants of Qin Law*. Leiden: Brill.
- Hunan sheng bowuguan, Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 湖南省博物館, 中國科學院考古研究所, „Changsha Mawangdui er san hao Han mu fajue jianbao 馬王堆二三號漢墓發掘簡報“, in: *Wenwu* 文物 7 (1974): 39–48.
- Huntington, R., P. Metcalf 1979. *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge.
- Kalinowski, Marc 1986. „Les traités de Shuihudi et l'hémérologie chinoise à la fin des Royaumes-Combattants“, in: *T'oung Pao* 72, 175–228.
- Keightley, David 1998. „Shamanism, Death, and the Ancestors: Religious Mediation in Neolithic and Shang China (ca. 5000–1000 B.C.)“, in: *Asiatische Studien, Études Asiatiques* LII:3, 763–831.
- Keller, Andrea C. 1998. „Die Welt der Toten in der frühen Han-Zeit“, in: M. Prüch (Hrsg.), *Schätze für König Zhao Mo. Das Grab von Nan Yue*, Ausstellungskatalog, Heidelberg, 45–53.
- Kippenberg, Hans G. 1997. *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. München: Beck.
- Lai, Guolong 2003. „The Diagram of the Mourning System from Mawangdui“, in: *Early China* 28, 43–99.
- Legge, James ⁴1976. *The Li Ki*, in M. Müller (Hrsg.), *Sacred Books of the East* vol. 28, *Sacred Books of China, The Texts of Confucianism, Part IV*, Oxford, 1885, repr. Delhi: Banarsidas.
- Lévi-Strauss, Claude 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Liu Lexian 劉樂賢 1994. „Shuihudi Qinjian rishu yanjiu 睡虎地秦簡日書研究. Taipei.

- 1995.1. „Shuihudi Qinjian rishu ‚Renzi pian‘ yanjiu 睡虎地秦簡日書人字篇研究“, in: *Jiangnan kaogu* 江漢考古, 58–61.
- Loewe, Michael 1979. *Ways to Paradise*. London.
- 1982. *Chinese Ideas of Life and Death*. London.
- 1988. „The Almanachs from Shui-hu-ti: A Preliminary Survey,“ in: *Asia Major* (3rd series) 1.2, 1–27.
- Ma Feibai 馬非百 1981. „Yunmeng Qinjian Dashi ji jizhuan 雲夢秦簡大事記“, in: *Zhongguo lishi wenxian yanjiu jikan* 中國歷史文獻研究集刊 2, 66–92.
- Ma Jinhong 馬今洪 2002. *Jianbo faxian yu yanjiu* 簡帛發現與研究, Shanghai: Shanghai shudian.
- Mallory, J.P., Victor H. Mair 2000. *The Tarim Mummies*, London/NY: Thames & Hudson.
- Mawangdui Hanmu boshu zhengli xiaozu 1985. *Mawangdui Hanmu boshu ‘s’* 馬王堆漢墓帛書 (肆). Beijing: Wenwu chubanshe.
- Metzner-Nebelsick, Carola (Hg) 2003. *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart: Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft*. Rahden: Leidorf.
- Moser, Christian 2005. *Kannibalische Katharsis. Literarische und filmische Inszenierungen der Anthropophagie von James Cook bis Bret Easton Ellis*, Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Müller-Karpe, Hermann 1974. *Geschichte der Steinzeit*. München: Beck.
- Needham, Joseph 1976. *Science and Civilization in China* vol. 5.3. Cambridge.
- O'Brien, Michael J. und Lee Lyman, R. (Hrsg.) 2001. *Setting the agenda for American archaeology: the National Research Council archaeological conferences of 1929, 1932, and 1935*, Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- O'Shea, John M. 1981. „Social Configurations and the Archaeological Study of Mortuary Practices: A Case Study“, in: R. Chapman, I. Kinnes und K. Randsburg (Hrsg.), *The Archaeology of Death*, Cambridge, 39–52.
- 1984. *Mortuary Variability: An Archaeological Investigation*, Diss. London, Orlando: Academic Press.
- Obeyesekere, Gananath 2005. *Cannibal Talk: The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*, Berkeley: California Press.
- Pader, Ellen-Jane 1982. *Symbolism, Social Relations and the Interpretation of Mortuary Remains*, British Archaeological Reports International Series, Oxford: B.A.R.
- Peter-Röcher, Heidi 1994. *Kannibalismus in der prähistorischen Forschung. Studien zu einer paradigmatischen Deutung und ihren Grundlagen*. Bonn: Habelt (Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie, FU Berlin Bd. 20).
- Rao Zongyi 饒宗頤 1982. „Qinjian rishu zhong xi zi hanyi chutan 秦簡日書中夕字含義初探“, in: Rao Zongyi 饒宗頤, Zeng Xiantong 曾憲通, *Yunmeng Qinjian rishu yanjiu* 雲夢秦簡日書研究, Hongkong: Zhongwen daxue, 53–65.
- Rinne, Christoph 2000. „Vom Leben mit dem Tod – Ein Graben zwischen Diesseits und Jenseits?“, in: www.jungsteinsite.de/2000_1_rinne/seele.htm – Artikel vom 27. Juni 2000.
- Saxe, Arthur Alan 1970. „Social Dimensions of Mortuary Practices“. Ph.D. dissertation, 1970. *Univ. of Michigan, Microfilms*. No. 71-04720.

- Saxe, Arthur Alan 1971. "Social Dimensions of Mortuary Practices in a Mesolithic Population from Wadi Halfa, Sudan", in: J. A. Brown (Hrsg.), *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary practices*, Society for American Antiquities, *Memoirs* 25, Washington, 39–57.
- Schlette, Friedrich 1979. „Archäologische Quellen zu den Bewußtseinsformen des urgeschichtlichen Menschen“, in: Joachim Preuss (Hrsg.), *Von der archäologischen Quelle zur historischen Aussage*, Berlin: Akademie Verlag, 1979 (= Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle – Wittenberg 1978/3 [L 13]), 157–182.
- Schmidt-Glintzer, Helwig 1975. *Mo Ti Gegen den Krieg*. Düsseldorf/Köln: Diederichs.
- Seidel, Anna 1985. "Geleitbrief an die Unterwelt. Jenseitsvorstellungen in den Graburkunden der späteren Han Zeit", in: G. Naundorf, K.-H. Pohl, H.-H. Schmidt (Hrsg.), *Religion und Philosophie in Ostasien. Festschrift für Hans Steininger zum 65. Geburtstag*, Würzburg, 161–183.
- Seidel, Anna 1987. „Traces of Han Religion in Funeral texts Found in Tombs“, in: Akizuki Kann'ei (Hrsg.), *Dokyō to shōkō bunka, Tōkyō*, 678–714.
- Shuihudi Qinmu zhujian zhengli xiaozu 睡虎地秦墓竹簡整理小組 (Hrsg.) 2001. *Shuihudi Qinmu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡. Beijing: Wenwu (1990).
- Sima Qian 司馬遷 ⁹1985. *Shiji* 史記. Beijing: Zhonghua (¹1959).
- Stumpfeldt, Hans 1984. „Hauptquellen der philosophischen Literatur Chinas“, in: G. Debon (Hrsg.), *Ostasiatische Literaturen*, Wiesbaden, 61–75.
- Sun Xidan 孫希旦 1989. *Liji jijie* 禮記集解. Beijing: Zhonghua, 3 Bände.
- Tainter, Joseph A. 1978. „Mortuary Practices and the Study of Prehistoric Social Systems“, in: Michael B. Schiffer (Hrsg.), *Advances in Archaeological Method and Theory*, Band 1, NY/SF/London: Academic Press, 105–141.
- Ucko, P.J. 1969. "Ethnography and archaeological interpretation of funeral remains", in: *World Archaeology* 1, 262–280.
- Wang Xianqian 王先謙 1988. *Xunzi jijie* 荀子集解. Beijing: Zhonghua.
- Wang Zijin 王子今 2003. *Shuihudi Qinjian Rishu jiazhong shuzheng* 睡虎地秦簡日書甲種疏證. Hubei jiaoyu cbs.
- Wilhelm, Richard ²1979. *Frühling und Herbst des Lü Bu We*. Düsseldorf/Köln: Diederichs.
- ³1987. *Liä Dsi, Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*. Düsseldorf/Köln: Diederichs, ¹1967.
- Wright, Arthur 1977. „The Cosmology of the Chinese City“, in: G.W. Skinner (Hrsg.), *The City in Late Imperial China*, Stanford.
- Yates, Robin und K. McLeod 1981. „Forms of Ch'in Law: An Annotated Translation of the Feng-chen shih“, in: *HJAS* 41, 111–163.
- Yu Yingshi 1965. "Life and Immortality in the Mind of Han China", in: *HJAS* 25, 80–125.
- 1981. "New Evidence on the Early Chinese Conception of Afterlife – A Review Article", in: *JOAS* 61:1, 81–85.
- 1987. "'O Soul, Come Back!' A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China", in: *HJAS* 47:2, 363–395.
- Yunmeng Shuihudi Qinmu bianxiezu 雲夢睡虎地秦墓編寫組 (Hrsg.) 1981. *Yunmeng Shuihudi Qinmu* 雲夢睡虎地秦墓. Beijing: Wenwu.

Zeng Xiantong 曾憲通 1982. „Qinjian rishu suipian jiangshu 秦簡日書歲篇講疏“, in: in: Rao Zongyi 饒宗頤, Zeng Xiantong 曾憲通, *Yunmeng Qinjian rishu yanjiu* 雲夢秦簡日書研, Hongkong: Zhongwen daxue, 67–99.